
*А.В. Царенко,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та культурології
ЧНПУ імені Т.Г. Шевченка*

ВЧЕННЯ ПРО АБСОЛЮТНУ КРАСУ ЯК ІДЕЙНИЙ БАЗИС ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ

Актуальність дослідження пропонованої проблеми спричинена необхідністю подальшого розвитку історико-естетичної візантології як невід'ємної складової історико-естетичної медієвістики. Врахування великого впливу візантійської релігійно-естетичної думки на естетичні ідеї мислителів і митців Київської Русі спонукає до висновку про важливість всебічного вивчення в межах вітчизняного філософсько-естетичного дискурсу аскетико-естетичної традиції, що розвивалася на теренах Візантії. При цьому на значну увагу науковців заслуговує онтологічний вимір візантійської естетики аскетизму, пов'язаний із осмисленням буття прекрасного в дійсності.

Вихід на рівень дослідження естетичних уявлень мислителів та митців Візантії ми знаходимо на сторінках багатьох праць історичного, історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С.Абрамовича, С.Аверінцева, Н.Бейнза, Д.Беквіта, Л.Брегера, К.Каварноса, О.Каждана, Я.Креховецького, В.Лазарева, Д.Макнамари, З.Удальцової, Дж.Хелдона). Власне візантійські естетичні рефлексії є предметом осмислення в наукових працях В.Бичкова, В.Зубова, В.Личковаха, Г.Метью, П.Міхеліса, молодого естетика Л.Усікової та ін.

Водночас певні аспекти аскетичної естетики Візантії й досі лишаються недостатньо дослідженими. Так, важливим завданням сучасних істориків естетичної думки є подальша систематизація й чітка та належна інтерпретація наріжних теоестетичних ідей візантійських аскетів, у тому числі їхніх ідей про буття Найвищої Краси.

Метою нашої статті є розгляд основ релігійно-естетичного вчення про Абсолютну Красу в контексті аналізу онтологічного виміру візантійської естетики аскетизму.

Стрижневою ідеєю естетики аскетизму, її інваріантним ядром, що визначає решту відповідних світоглядних і культурних позицій, виступає визнання Триєдиного Бога *Абсолютною Красою*.

З цього погляду, візантійська аскетико-естетична думка постає

передусім *теоцентричною онтологією прекрасного* [див.: 17], ідейним фундаментом якої є згадане визнання Творця Найвищою Красою, Красою одвічною, цілком об'єктивною, трансцендентною, тобто невимовною і, безперечно, неперевершеною.

Аксіоматично констатуючи існування Найвищої Краси та визнаючи Її Причиною прекрасного у створеній реальності, аскетико-естетична думка у своєму онтологічному вимірі постулює незбагненність і невимовність Абсолютно Прекрасного, Яким є Бог. Водночас християнські мислителі звертають увагу на можливість і, безперечно, необхідність мати певні правильні уявлення про Божество, послуговуючись при цьому природним і надприродним Одрокненням. Цей принцип світорозуміння закономірно позначається й на естетичних спогляданнях: праці Отців Церкви, оповіді про їхнє життя та звершення насправді рясніють згадками про Вседосконалу Красу та Її з'явлення людині, передусім, – свідомому й ревному шукачу єднання з Богом, аскету.

Прикметно, що й метою прагнень подвижників, їхнім естетичним ідеалом як неперевершеною «всеповнотою прекрасного» [див.: 6, 154] (до речі, у прямому сенсі цього словосполучення) визнають Абсолютну Красу – нестворену, незмінну й найдосконалішу.

Її сприйняття в жодному разі не пов'язане з байдужістю особистості. Як зазначає видатний аскет і релігійний мислитель ХХ ст. о. Софроній (Сахаров), згадуючи притчі Христа, в яких Царство Небесне уподібнюється до скарбу та перлини, людина «побачивши духом Красу Бога», все, що має у межах Землі, залишає, щоб здобути той «скарб», ту «перлину» [16, 107]. Отже, християнське світорозуміння визнає Абсолютно Прекрасне принципово найвищою естетичною цінністю, а власне аскетичний досвід (на відміну від анти- та псевдоаскетичного) – пошуком Прекрасного як Такого.

В аксіосфері аскетизму (і, по суті, в його вченні про реальність узагалі) абсолютне естетичне повністю поєднується з етичним. Краса, як предмет пошуку особистості, пов'язується з Любов'ю як найбажанішим ідеалом, взірцем для посильного наслідування й чинником відродження й віднайдення блаженного буття. «Ми повторюємо все те саме слово – Любов, але в ньому онтологічно поєднані й мудрість надсвітова, і велич безмежна із властивим їй смиренням, і краса всеперемагаюча, і мир глибокий. Відвідуючи людину, Бог тим самим робить її залученицею Свого Буття, що не висловлюється земним словом. Нас охоплює одне бажання: пізнану Божественну

Любов здобути так, щоб вона стала нашою натурою, невід'ємною у вічності» [16, 61], – наголошує аскетична доктрина.

Саме згадана Любов осмислюється як фундаментальна і універсальна цінність буття. Адже «Любов Божа є ядром предвічного Буття». Вона природним чином вбирає в Себе все безумовно найкраще: «в ній, Любові, знаходять своє найвище вираження всі інші атрибути Божества: Премудрість, Царство, Сила, Світло. В ній краса [вид. – А.Ц.] одвічного непохитного Царства. Любов Христова є одкровенням Таємниці та Отчої Любові» [16, 177], – зазначає о. Софроній (Сахаров), вкотре блискуче узагальнюючи, зокрема, естетичні погляди, виплекані в межах аскетичної культури.

Показово, що милування Абсолютно Прекрасним загалом проголошується Отцями Церкви споконвічною ознакою буття. Патристичній естетичній доктрині Візантії властиве цілковите ототожнення суб'єкта й об'єкта такого одвічного споглядання: суб'єктом милування Найвищою Красию визнається Саме Найвища Краса (Першокраса).

Цей надзвичайно важливий теоестетичний постулат виразно лунає у вірші св. Григорія Богослова «Про світ». Подвижник-поет прагне знайти відповідь на питання: «...оскільки Богу не можна приписати недіяльності та недосконалості, то чим зайнята була Божа думка перш, ніж Всевишній, царюючи в порожнечі віків, створив всесвіт та прикрасив формами»? І в його відповіді, вочевидь, виявляється естетичний потенціал християнської тринітарно-монотеїстичної догматики. За мислителем, перед створенням невидимої та видимої реальностей думка Творця «споглядала жадану світлість Своєї доброти, рівну та рівно досконалу світозорість трисяйного Божества, як відомо це єдиному Божеству та кому відкрив те Бог» [5, 17–18]. Предметом цього споглядання були й образи майбутнього тварного світу, замисленого одвічним Буттям [5, 18].

У наведених твердженнях Григорія Богослова, безперечно, виявляється і яскравий теоцентричний характер аскетико-естетичної концепції Найвищої Краси, що утверджується за часів пізньої Античності й Середньовіччя. Пошук Божества як Абсолютно Прекрасного визнається аскетами цілком природним прагненням людини, її природною потребою, що вимагає належного задоволення. «...Від природи в нас є бажання прекрасного...» [4, 157], – констатує св. Василій Великий у «Великих правилах». Усвідомлення зв'язку (що сягає неприхованого ототожнення) прекрасного із благим дає підставу візантійському мислителю інтерпретувати пошуки краси

та блага в душі все того самого теоцентричного споглядання: «...у власному ж сенсі прекрасним та достолюб'язним є блага; а благий – Бог, а до благого усе прагне; отже, – все прагне до Бога» («Великі правила») [4, 157–158].

На думку Василя Великого, Горішня Краса перевершує всі без винятку принади чуттєвого світу. Її з'явлення подвижникам благочестя сприяє ще більш посиленому пошуку ними Божества. «Якщо краса ця, яка є незримою очима, а досягається тільки душею й думкою, озаряла кого-небудь зі Святих і залишала в них незносне уязвлення бажанням, – розмірковує Великий каппадокієць, апелюючи до Святого Письма, – то, збентежені тутешнім життям, казали вони: *горе мені, яко пришьельствіє моє продолжися* (Пс. 119:5)! *Коли я прийду й з'явлюсь перед Божим лицем? Адже возжада душа моя до Бога кріпкого та живого* (Пс. 41:3). Тому бажали скоріше *померти та зі Христом бути* (Фил. 1:23)».

Споглядання Абсолютної Краси (Доброти) вдосконалює особистість, зокрема, долаючи її страх перед смертю. Завершення земного шляху сприймається праведником як довгоочікуваний перехід до благодуття: «...і коли бачили [святі. – прим. А.Ц.] наближення цієї блаженої хвилини, з радістю зивали: *нині відпускаєши раба Твого, Владико* (Лк. 2:29). – Обтяжуючись цим життям, ніби в'язницею, наскільки були нестримні у прагненнях ті, в кого торкнулося душі Божественне бажання» – повчає Василій Великий.

Зрештою, ще одне, безперечно, глибоке й щире твердження цього видатного релігійного мислителя з очевидністю виступає одним із найсуттєвіших аскетико-естетичних постулатів. Згідно з ним, «через незгасаюче бажання споглядати Божественну доброту» святі «молилися про те, щоб бачення краси Божої простягалося на все вічне життя (Пс. 26:4)» [7, 322]. У такий спосіб подвижник по суті проголошується найбільшим поціновувачем істинно прекрасного: йому притаманне прагнення вічного й невинного милування Абсолютним.

Відповідні роздуми Василя Великого зовсім не є винятковим явищем в межах аскетичного вчення Візантії. Наприклад, його брат св. Григорій Нісський так само вважає найважливішою метою людських прагнень пізнати Божественну Красу [див.: 3, 155].

Ця сама аскетико-естетична інтенція виразно виявляється і в молитовних зверненнях до Бога св. Єфрема Сиріна: «Ти, Який відкрив очі сліпому, відкрив очі розуму мого, нехай безперестанно

споглядаю красу Твою... Ти, Який поклав межу морю словом повеління Твого, поклади межу й серцю моему благодаттю Твоєю, щоб не зводилося воно ані *на десно*, ані *на ліво* (Повторення Закону 5:32) від краси Твої» [8, 13].

Прагнення аскета безперестанно споглядати Божу Красу оспівує і св. Симеон Новий Богослов. На його думку, істинний подвижник «бачить Бога, наскільки це можливо для людського єства і наскільки є благоугодним Богові, примудряється бачити Його безупинно тут і молитися, щоб сподоблений завжди міг бачити Його й після смерті своєї; радий він бачити тільки Його самого та не відчуває потреби дивитися на що-небудь інше» [13, с. 173].

Абсолютно Прекрасне, як наголошує естетика аскетизму, постійно вабить особистість подвижника, віддаляючись від неї. Як зазначає св. Григорій Богослов, «Бог – ця доброта, яка перевершує будь-яку красу, просвітлює душу; і, осяявши її, ховається від її чуттів [рос. – чувствований] і від її внутрішнього бачення; Він віддаляється від неї мірою того, як дарує їй пізнавати Себе; втікає від цієї святої любительниці, викрадає Себе в почуттів і бажань її; уходить із її рук у той час, коли вона вже тримала Його...». Такий стан речей зовсім не є знущанням над природним людським прагненням до прекрасного. Ведучи за Собою, Найдосконаліша Краса сприяє духовному зростанню особистості: «цими віддаленнями, що спричинюються любов'ю до неї [людини. – прим. А.Ц.], [Бог. – прим. А.Ц.] розпалює її любов'ю та вабить [рос. – привлекает] за Собою на небо» [цит. за : 10, 531].

З цієї точки зору, шлях християнського подвигу усвідомлюється, зокрема, як все більше вдосконалення у спогляданні Краси, що його природним чином бажає людське єство. Відтак, аскеза постає справжнім «проривом» до природного буття людини – засобом досягнення найвищого естетичного ідеалу.

За умови розумного самозречення той, хто цілком присвячує себе Богові, має незлічені переваги в духовному сходженні. Адже, за Григорієм Богословом, «... любов зосереджена значно ближче ставить нас до Христа, Який любить того, хто любить, бачить того, хто звертає до Нього погляд, бачить і виходить назустріч тому, хто наближається». Причому, «чим більше хтось любить, тим постійніше дивиться на любимого, і чим постійніше дивиться, тим дужче любить. Так створюється прекрасне коло» (вірш «Похвала дієству») [5, 61]. Отже, любов подвижника до Бога і споглядання Його

Краси, в розумінні Григорія Богослова, синергійно взаємодоповнюються і взаємопосилуються, сприяючи утвердженню людини на шляху досягнення найважливішої мети.

Споглядання Абсолютної Краси закономірно осмислюється в межах аскетичної доктрини як найвища насолода. Філософсько-естетична позиція своєрідного «аскетичного гедонізму» (хоча це, безперечно, умовне словосполучення, що постає надзвичайно парадоксальним, як і будь-який оксюморон) являє собою прикметну ознаку поглядів багатьох мислителів християнського світу. Так, св. Іоанн Златоуст, закликаючи щиро возлюбити Бога «не через страх гієни, а через бажання здобути Царство», звертається до слухачів із риторичним запитанням і одразу ж відповідає на нього: «Адже, скажи мені, що може бути рівним спогляданню Христа? Немає нічого такого. Що може бути рівним насолоді тими благами? [небесними благами Богоспількування. – прим. А.Ц.]. Теж немає нічого такого. І справедливо; адже *чого око не бачило, каже апостол, і вухо не чуло, і що на серце людині не впало, те Бог приготував був тим, хто любить Його!* (1 Кор. 2:9) Докладемо зусиль тому отримати це та зневажимо все інше» («15 бесіда на Перше послання до Тимофія») [9, 564].

Доволі часто до питання насолоди невимовною Красою, Яка вражає розум і запалює в серці подвижника вогонь любові до Бога [15, 683], звертається Симеон Новий Богослов. Його прозові твори й поетична спадщина є одним із найяскравіших прикладів утілення принципів візантійської аскетико-естетичної доктрини. Мислитель творчо розвиває основні філософсько-естетичні ідеї своїх численних попередників, наголошуючи, зокрема, на абсолютній непервершеності найголовнішого предмета споглядань людини.

«Господи Боже наш, Отче, Сину й Душе,
Ти, за образом безвиглядний,
для споглядання ж найпрекрасніший,
Той, Хто Своєю невимовною красою
затьмарює всяке бачення,
Прекрасний вище за зріння,
адже Ти перевершуєш усе...» [15, 598–599], –

оспіває Трійцю Симеон у своєму сорок другому релігійному гімні. Цей самий смисловий акцент зустрічаємо й в гімні тридцять першому. «Як опишу я, Владико, бачення обличчя Твого? Як розповім про невимовне споглядання краси (Твоїї)?» [15, 483], – запитує поет-подвижник у Творця, благоговіючи перед Його величчю.

Абсолютна Краса, на думку Симеона, благотворно впливає на внутрішній стан людини, яка насолоджується Нею. Ця насолода утверджує людину в любові до Трійці: «...хто бачить красу Божу, як можливо, щоб він не полюбив Самого Бога, Який всяку красу та доброту перевершує, Джерело усякої доброти?» («Слово двадцять друге») [14, 420–421]; «Невимовна краса Того, Хто з'явився, вразила серце моє та спонукала до безмежної любові...» («Слово дев'яносто друге») [15, 224], – зазначає мислитель.

На відміну від прекрасного у створеній реальності, ця Краса ніколи не набридає. Тим, хто споглядає Бога, чужий пересит: «Його баченням, красою та солодкістю насититися цілком не можуть вони ніколи». Ця насолода, що може (а отже, й має!) стати безмежною, спонукає людську особистість до все нових і нових духовних звершень, розмірковує Симеон Новий Богослов, нагадуючи, зокрема, Григорія Богослова. Бог, переконаний мислитель, «являючись завжди більш і більш новим, все більшу й більшу дає їм [подвижникам. – прим. А.Ц.] солодкість і тим [самим. – прим. А.Ц.] все сильніше та сильніше запалює в них бажання Себе» [15, 106–107].

Зрештою, прихильник учення ісихастів архієпископ Микола Кавасила визначає пізнання Божої Краси як суттєвий чинник наближення людини до Творця. Вдаючись до тлумачення біблійних слів «Господь воцарися, в ліпоту облечєся» (Пс. 92:1) (укр. «Царює Господь – зодягнувся у велич»), ієрарх зауважує, що цим «Царством псалом назвав пізнання, яке отримали про Господа люди, заради якого й покорилися Йому, бо пізнали Його благоліпність, красу та могутність, яким і повинні були пізнати» [12, 47].

Як бачимо, візантійська аскетико-естетична доктрина визнає споглядання Абсолютної Краси не тільки засобом й важливою ознакою духовного вдосконалення подвижника, але й власне метою його життєвого шляху. Насолода Нею, постає, по суті, шуканим аскетом Богопізнанням у перспективі його безмежжя – найвищим «гнозисом», що його може досягнути людське єство.

Західній патристиці, що так само закономірно сповідує Бога Надкрасою, безперечно, притаманні загалом тотожні за характером теолого-естетичні ідеї. Чи не найвідоміший її представник блаженний Августин, подібно до візантійських мислителів-аскетів, веде мову про принципову відсутність у всесвітній дійсності чогось, насолода чим зрівнялася б із насолодою Божеством, яка постає насолодою спіритуальною. «Що ж, люблячи Тебе, люблю я? –

запитує у Творця автор «Сповіді». – Ані тілесну красу, ані тимчасовий чар, ані сяйво ось цього світла, настільки милого для очей, ані солодкі мелодії всяких пісень, ані аромат квітів, мазей та куринь, ані манну й мед, ані члени, приємні земним обіймам, – не це люблю я, люблячи Бога мого». Отже, чуттєва дійсність відступає на задній план: будь-які людські зорові, слухові, нюхові, смакові, дотикові враження поступаються враженню від Неперевершеного. «І однак, – продовжує мислитель, – я люблю певне світло й певний голос, певний аромат і певну їжу і певні обійми – коли люблю Бога мого; це світло, голос, аромат, їжа, обійми внутрішньої моєї людини – там, де в душі моїй сяє світло, яке не обмежене простором, де звучить голос, який час не змусить замовкнути, де розлитий аромат, який не розвіється вітром, де їжа не втрачає смаку а разі ситості, де обійми не розмикаються від переситу. Ось що люблю я, люблячи Бога мого» [1, 231].

Відтак, за блаженним Августином, насолода Богом – спіритуальна й досконала: вона безмежна у просторі й часі, нескінченна, така, що не знає завершення, і, зрештою, зовсім чужа надмірності («Я бажаю Тебе, Справедливість і Невинність, прекрасна святим [рос. – честным] Світлом Своім, Яка насичує без переситу» [1, 44]). Її особливості блаженний Августин ескізно окреслює за допомогою аналогій, узятих із царини чуттєвої активності людини, втім, головний теоестетичний акцент іпоннійського ієрарха (як і візантійських мислителів), недвозначний: у світі чуттєвих явищ насолоди, тотожної за характером насолоді Божеством, немає.

Не можна також не зазначити, що чи не найприкметнішою ознакою християнського естетичного дискурсу виступає й учення про *Божественне Світло*, яке увійшло до історії філософсько-естетичних традицій під назвою власне «естетики Світла» [див.: 11, 292] або «світлової метафізики» [11, 334], «метафізики Світла» [2, 135]. Вплив цієї релігійно-естетичної доктрини на візантійську (а згодом, безперечно, – й на, зокрема, українську) аскетичну культуру в її світоглядних, художніх і безпосередньо подвижницько-практичних вимірах є, без перебільшення, надзвичайно великим. Самоочевидним постає і щільний зв'язок теоестетичного осмислення Світла з концепцією Абсолютної Краси.

До теоретичної розробки проблем світлової метафізики за часів пізньої Античності й Середньовіччя вдавалися не лише мислителі християнського світу. За С.Аверинцевим, ця доктрина (що являє

цілий «комплекс уявлень про світло: в онтологічному плані – як про субстанцію всього сущого; в гносеологічному – як про принцип пізнання; в естетичному – як про сутність прекрасного») має як біблійні (а отже, й ранньопатристичні), так і платонічні й неоплатонічні витоки [2, 135–136]. Однак саме в царині християнської, передусім православної, культури (позначеною, зокрема, критичною адаптацією античних світо- та «світлорозуміння») метафізика Світла утверджується як важливий компонент богословських учень, котрий перебуває в надзвичайно активному розвитку (особливо в працях ісихастів, зокрема, св. Григорія Палами).

Інваріантним підґрунтям світоглядних позицій представників візантійської естетики аскетизму і, водночас, безумовним ціннісним орієнтиром аскетичного «праксису» (шляху посиленого Богопошуку) виступає онтологічне сповідання Бога Абсолютною Красою. З цієї точки зору, християнська аскетична культура має свій самоочевидний естетичний потенціал та містико-естетичну природу: містичне споглядання Творця осмислюється, зокрема, як споглядання Найвищої Краси, характеристиками Якої є нествореність, одвічність, незмінність, вседосконалість, неперевершеність та, зрештою, незбагненність (утім, не цілковита) з боку тварного розуму. Відповідно, саме аскетичний шлях – істинно духовне подвижництво – в естетиці аскетизму визнається шляхом до насолоди Абсолютно Прекрасним, прагнення до Якого притаманне еству кожної людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Августин Аврелій*. Исповедь. – СПб., 2014. – 400 с. – (Азбука-классика).
2. *Аверинцев С.С.* София–Логос. Словарь. Второе, исправленное издание. – К., 2001. – 460 с.
3. *Бычков В.В.* Образ как категория византийской эстетики // Византийский временник. – 1973. – Т. 34. – С. 151–168.
4. *Василий Великий, св.* Творения : в 2-х т. – М., 2009. – Т. 2 : Аскетические творения. Письма. – 1230 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).
5. *Григорий Богослов, св.* Творения : в 2-х т. – М., 2007. – Т. 2 : Стихотворения. Письма. Завещание. – 944 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 2).
6. *Гулыга А.В.* Принципы эстетики. – М., 1987. – 286 с. – (Над чем работают, о чем спорят философы).

7. Древние иноческие уставы. – М., 1892. – 653 с.
8. *Ефрем Сирин, преп.* Избранные места из творений. – СПб., 1891. – 96 с.
9. *Иоанн Златоуст, св.* Избранные поучения : Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
10. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001 – 671 с.
11. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – М., 1962. – Т. 1: Античность. Средние века. Возрождение. – 1962. – 682 с.
12. *Николай Кавасила, архиепископ.* Изъяснение Божественной литургии. – М., 2011. – 135 с.
13. *Симеон Новый Богослов, преп.* Как исполняющий заповеди восходит постепенно на высоту совершенства // Брань духовная. – СПб., 2009. – С. 169–174.
14. *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова и гимны : В 3-х книгах. – М., 2011. – Кн. 1. – 670 с.
15. *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова и гимны : В 3-х книгах. – М., 2011. – Кн. 3. – 759 с.
16. *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Видеть Бога как Он есть. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
17. *Царенок А.В.* У пошуках Першокраси: теолого-естетичні ідеї св. Григорія Нісського. – Чернівці, 2013. – 80 с.

REFERENCES

1. Augustine, bles. (2014). *The Confession* [In Russian]. – St. Peterburg, Azbuka.
2. Averintsev, S. (2001). *Sophia-Logos. The Glossary*. [In Russian]. – Kyiv, Duch i Litera.
3. Bychkov, V. (1973). *The Image as the Category of the Byzantine Aesthetics*. [In Russian]. *Vizantiyskiy Vremennik*, 34, 151–168.
4. Vasiliy, the Great, st. (2009). *The Works*. Vol. 2. [In Russian]. – Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
5. Grigoriy, the Theologian, st. (2007). *The Works*. Vol. 2. [In Russian]. – Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
6. Gulyga, A. (1987). *The Principles of the Aesthetics*. [In Russian]. – Moskva, Politizdat.
7. *The Ancient Monastic Rules* (1892). [In Russian]. – Moskva, Tipolitografia I. Yefimova.
8. Yefrem, Sirin, st. (1891). *Selected Works*. [In Russian]. – St. Petersburg : Sinodal'naya Tipografia.
9. Ioann, Zlatoust, st. (2001). *The Selected Sermons*. [In Russian]. – Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy Monastyr'.
10. Ioann, Lestvichnik, st. (2001). *Lestvitsa (The Ladder)*. [In Russian]. –

Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy Monastyr'.

11. Ovsianikov, M. (ed.). (1962). *The History of Aesthetics. The Monuments of the Aesthetical Thought of the World*. Vol. 1. [In Russian]. – Moskva, Izd-vo Akademii Hudozhestv SSSR.
12. Nikolay, Kavasila (archbishop). (2011). *The Interpretation on the Divine Liturgy*. [In Russian]. – Moskva, Izd-vo imeni sviatitelia L'va, Papy Rimskogo.
13. Yershov, S. (ed.). (2009). *The Spiritual War*. [In Russian]. – St. Peterburg, Azbuka.
14. Simeon, the New Theologian, st. (2011). *The Words and Hymns*. Vol. 1. [In Russian]. – Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
15. Simeon, the New Theologian, st. (2011). *The Words and Hymns*. Vol. 3. [In Russian]. – Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
16. Sofroniy, Saharov (archimandrite). (2006). *To see God as He is*. [In Russian]. – Sviato-Troitskaya Sergieva Lavra.
18. Tsarenok, A. (2013). *In the Search of the First Beauty: the Theological and Aesthetical Ideas of St. Grigoriy Nisskiy* [In Ukrainian]. – Chernigiv, CNPY.

Царенок А.В. Вчення про Абсолютну Красу як ідейний базис візантійської естетики аскетизму.

Аналізуючи специфіку візантійської естетики аскетизму як, зокрема, джерела релігійно-естетичної традиції Київської Русі, автор статті доводить важливість ретельного дослідження онтологічного виміру християнського естетичного вчення – виміру, пов'язаного з осмисленням проблеми буття прекрасного в дійсності. Ознайомлення з естетичними ідеями видатних мислителів-аскетів Візантії (свв. Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Григорія Нісського, Єфрема Сиріна та ін.) дає підставу визначити естетику аскетизму як теоцентричну онтологію прекрасного, наріжним постулатом якої виступає визнання Бога Найвищою Красою. Відповідно, шлях духовного подвигу в межах аскетико-естетичної традиції визнається шляхом до насолоди Абсолютно Прекрасним, прагнення до Якого властиве кожній людині.

Ключові слова: естетика аскетизму, візантійська естетична думка, патристика, Абсолютна Краса, Світло.

Царенок А.В. Учение об Абсолютной Красоте как идейный базис византийской эстетики аскетизма.

Анализируя специфику византийской эстетики аскетизма как, в частности, источника религиозно-эстетической традиции Киевской Руси, автор статьи доказывает важность тщательного исследования онтологического измерения христианского эстетического учения – измерения, связанного с осмыслением проблемы бытия прекрасного в действительности. Озна-

комление с эстетическими идеями выдающихся мыслителей-аскетов Византии (свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Ефрема Сирина и др.) даёт основание определить эстетику аскетизма как теоцентрическую онтологию прекрасного, основным постулатом которой выступает признание Бога Наивысшей Красотой. Соответственно, путь духовного подвига в аскетико-эстетическом учении рассматривается как путь к наслаждению Абсолютно Прекрасным, стремление к Которому свойственно каждому человеку.

Ключевые слова: эстетика аскетизма, византийская эстетическая мысль, патристика, Абсолютная Красота, Свет.

Tsarenok A.V. The Doctrine of the Absolute Beauty as the Basis of the Byzantine Aesthetics of the Asceticism.

The further exploration of the Byzantine aesthetics as of the source of Kyiv Rus' religious and aesthetical tradition in particular represents the actual task of domestic philosophical and aesthetical discourse. Conventionally pointing out some dimensions of the Byzantine aesthetics of the asceticism, the author of the article proposes to take into consideration first of all the existence of the ontological dimension, which is connected with understanding of the being of the beauty in reality.

Analysing the aesthetical ideas of such famous Byzantine theologians as sts. Vasilii the Great, Grigoriy the Theologian, Ioann Chrysostom, Grigoriy Nisskiy, Yefrem Syrin, Simeon the New Theologian, A. Tsarenok underlines that the theocentric character of Christian doctrine regularly influences the development of the ascetic aesthetical tradition to a great degree. It can be regarded as the true theocentric ontology of the beautiful, which is based upon the axiomatic statement that the only God – the Creator – is the Absolute Beauty, Who causes the being of the beauty in the created world. That's why according to the Byzantine Orthodox theologians' opinion the true ascetic way represents the way to the True and Highest Beauty: the true ascetic becomes able to enjoy It.

As the mystical theology of Christian East proves, enjoying the Absolute Beauty is closely connected with enjoying the Highest Light (Divine Light or Favor Light) as the non-created Energy (see the works by st. Grigoriy Palama). This Light has no analogies in the sensual reality. One of the results of ascetic activity is the communication with This Energy, Which transfigures the whole human nature: both the soul and the body of ascetic receive their true beauty.

The corresponding statements of the Byzantine theologians obviously have the strong aesthetical senses. With no doubts, they should be regarded as the important source for the historical and aesthetical byzantology and the historical and aesthetical medievalism in particular.

Key words: the aesthetics of the asceticism, the Byzantine aesthetical thought, the patristic doctrine, the Absolute Beauty, the Light.